L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

69e ANNEE (7e Série)
N° 25. — 18 JUIN 1959

QU'EST-CE QU'« ETRE ADULTE » ?

Pourquoi cette question ?

Son opportunité ressort de plusieurs considérations.

Sur le plan de la connaissance théorique, tout d'abord, on ne peut qu'être frappé par le développement des études consacrées à la psychologie infantile et juvénile depuis 50 ans. Pour en dégager les particularités, on les oppose à la psychologie censée connue de l'adulte. Or de celle-ci chacun a, en effet, quelque idée, tirée de sa propre observation ou de celle de son entourage. Mais ce n'est qu'une idée empirique, qui paraît de plus en plus confuse, sommaire et insuffisante en face des connaissances de plus en plus précises et nuancées mises au point par les psychologues de l'enfance et de l'adolescence. Au surplus, à l'intérieur même de la période adulte, nous sentons qu'il existe des différences considérables, par exemple entre la mentalité de l'adulte de 25 ans et celle de l'adulte de 55 ans. N'est-il pas souhaitable de définir un peu plus clairement le contenu essentiel de la notion de l'adulte et d'en distinguer les variations accidentelles ?

Nous en avons, du reste, besoin en pratique. L'un des grands problèmes qui préoccupent les éducateurs de jeunes inadaptés, de jeunes délinquants, et qui doit intéresser tout éducateur d'adolescents, est celui de leur insertion ou de leur réintégration sociale. Manifestement, on touche là à l'un des aspects les plus importants de la maturité adulte.

Dans le domaine de la vie spirituelle, il est fréquemment question de religion adulte, de foi adulte. On voit à peu près de quoi il s'agit, mais il n'y aurait que des avantages à pouvoir l'exprimer avec plus de netteté.

Dans les problèmes de vocation qui se posent aux directeurs de conscience, aux supérieurs religieux, aux maîtres et aux maîtresses des novices, il semble bien qu'il y aurait intérêt à définir et à caractériser par des traits précis le minimum de comportement adulte, dont un sujet doit être capable pour s'engager sans imprudence dans une voie qui doit être consacrée par des vœux perpétuels.

Voilà bien assez de raisons pour justifier notre question. Elle apparaît même trop vaste pour être traitée dans toute son ampleur au cours d'un seul exposé. Aussi, après en avoir esquissé les dimensions, nous limiterons-nous à définir l'état adulte commençant, à la charnière qui joint — et sépare — la fin de la jeunesse et le début de l'âge mûr.

1. — IL Y A PLUSIEURS NOTIONS DE « L'ADULTE »

Le contenu de la notion de l'adulte peut être envisagé de différents points de vue, de sorte que le même mot peut prendre différents sens.

Pour éviter que chacun de nous ait autre chose en tête en entendant ce mot d'adulte, il faut énumérer d'abord ces divers points de vue et le sens qui s'y rattache.

A) *Au sens courant :*

ADULTE = GRANDE PERSONNE

C'est la formule dont se servent les adultes eux-mêmes, pour se désigner aux enfants. Elle fait allusion à un aspect statural, mais plus encore à l'âge.

L'âge adulte se situe, chez nous, à la vingtième année environ. Plus tôt ou plus tard, selon les races, les peuples et les civilisations. Les anciens schématisaient la progression vers l'âge adulte selon 3 périodes de 7 ans : à 7 ans, usage de la raison ; à 14 ans, puberté ; à 21 ans, âge adulte.

Sous cet aspect, la notion d'adulte paraît liée au phénomène de la *croissance*. Elle suggère un conditionnement biologique. Le stade adulte est le terme de la croissance, mais le bon sens courant ne précise pas en quoi consiste positivement cet achèvement.

Marquons ici le rapport entre l'âge adulte et l'*éducation*. L'âge adulte marque la fin, la cessation de l'éducation. On est adulte quand on n'a plus besoin d'être éduqué.

B) *Sens juridique :*

ADULTE = MAJEUR.

Le droit civil et ecclésiastique n'identifie pas absolument, mais rapproche la notion d'adulte et celle de *majorité*. Celle-ci comporte la capacité d'accomplir validement certains actes, à partir d'un âge fixé par la loi. On distingue plusieurs paliers de majorité, non seulement selon les pays, mais dans une même législation, selon que ces actes impliquent des engagements plus ou moins graves devant la société.

Sous cet aspect, la notion d'adulte paraît liée au fait de la *responsabilité* personnelle et de ses répercussions *sociales*.

Marquons un nouveau rapport à l'éducation. L'éducation, à cet égard, a pour but de préparer le futur adulte à prendre ses responsabilités, à exercer ses droits et à accomplir ses devoirs d'une manière intelligente et vertueuse. Intelligemment, c'est-à-dire en connaissance de cause. Vertueusement, c'est-à-dire dans un sens conforme au bien de la personne et de la collectivité.

C) *Sens psychologique et caractérologique.*

On parlera ici de personnalité adulte.

Dès le premier moment de son existence, l'être humain est une *personne*. Il a besoin et il mérite, quel que soit son âge, d'être traité comme une personne, et non comme un objet, ni comme un numéro dans une série d'objets.

Mais ce qui constitue la personne — disons simplement : l'esprit et le cœur — n'est pas développé dès le début. Il ne le sera que progressivement. Avec Allers, nous appellerons *personnalité* l'ensemble actuellement développé des virtualités (possibilités, potentialités) de la personne. Notre objectif est ici de déterminer ce qui fait qu'une personnalité peut être dite adulte.

Laissant de côté les aspects biologiques et juridiques, nous nous bornons à cette question : Qu'est-ce qu'une *personnalité adulte ?* Qu'est-ce qui, des potentialités de la personne, est achevé, au terme de la croissance et de l'éducation ?

Remarque importante : Au-delà de ce terme qui clôt la période de croissance et d'éducabilité, la personnalité demeure susceptible de modifications. En fait, l'adulte change notablement de 20 à 60 ans. Mais ces transformations ne relèvent plus de l'évolution auxologique (liée à la croissance) ni des acquisitions pédagogiques, de la croissance naturelle, ni des institutions éducatives. La croissance finie, celle du corps et celle de l'esprit, la « machine à vivre en homme » est construite, terminée, rodée. Mais naturellement la machine travaille, produit et s'use : l'homme adulte agit, conquiert, s'enrichit, multiplie ses expériences et aussi commet des erreurs, des fautes, et se fatigue : tous ces changements sont réels, ils marquent profondément notre destinée, mais ils sont post-éducationnels. Nous n'avons pas à les étudier ici : nous marquons simplement leur place.

Nous nous proposons de dessiner les traits de l'adulte jeune, de cette espèce d' « insecte parfait » qui vient de rejeter sa chrysalide infantile et juvénile, d'accéder à l'état d'homme fait, émancipé de ses éducateurs parce qu'il n'a plus besoin d'eux.

2. — LA MATURITE ADULTE

Le terme le plus expressif de la réalité adulte est le mot : maturité.

L'état adulte implique maturité, achèvement, plénitude dans l'exercice des fonctions vitales, harmonieusement intégrées dans la personnalité.

Il ne suffit pas, pour être adulte, d'avoir atteint la maturité de l'une ou l'autre fonction isolée. Il faut que toutes soient arrivées à ce niveau, de sorte qu'elles puissent concerter ensemble, et chacune à la place marquée par la hiérarchie des valeurs auxquelles la personnalité doit répondre, et correspondre, par chacune de ses fonctions.

L'exemple de la maturité sexuelle suffira à illustrer ce point essenitel.

La maturité sexuelle physiologique est atteinte par la puberté, dès l'adolescence. Il ne suffit pourtant pas d'être physiologiquement pubère pour être un adulte complet. Doit s'y ajouter la maturité psychologique qui rend capable de vivre un amour conjugal, d'assumer (intelligemment, affectivement et moralement) la fondation d'un foyer, la vie commune et l'éducation des enfants. Doit s'y ajouter aussi la maturité sociale, qui rend capable d'exercer une profession, de subvenir à ses besoins et à ceux de sa famille. La personnalité est adulte au point de vue sexuel — qui intéresse le biologique, le psychologique et le social — quand elle atteint la maturité sur tous ces plans.

La maturité se réalise donc par touches successives, par éclosions successives de maturités fonctionnelles, partielles, localisées, et s'agençant l'une à l'autre pour constituer un ensemble organisé et harmonisé.

Voilà pourquoi l'âge chronologique adulte ne coïncide pas toujours avec la maturité physiologique, ni celle-ci avec la maturité psychologique ou sociale.

3. — LA STABILITE ADULTE

La stabilité dans le dynamisme psychologique est une manifestation caractéristique de la maturité atteinte par la personnalité adulte.

Statique et dynamique s'opposent, mais aussi se conjuguent. Le dynamisme psychique ne disparaît pas à l'âge adulte. Ce qui doit disparaître, c'est sa forme infantile et juvénile. Nous pouvons donc définir le psychisme spécifiquement adulte comme un psychisme qui a dépassé l'instabilité infantile et juvénile, tout en restant dynamique, vivant, créateur. Le régime plus régulier du fleuve succède au régime torrentiel.

A) *Les formes de la stabilité adulte.*

Envisageons en détail comment la stabilité adulte contraste avec les formes multiples de l'instabilité psychique qui la précède normalement.

L'adulte a dépassé l'instabilité *infantile* en particulier :

— sur le plan *moteur,*
— sur le plan *émotif,*
— sur le plan *intellectuel.*

Sur le plan *moteur*, l'enfant est agité, « touche-à-tout », il agit sans ordre, tandis que l'adulte maîtrise ses mouvements, mesure ses gestes, s'impose une tenue et une retenue : il planifie ses activités.

Sur le plan *émotif*, par contraste avec l'enfant qui a les larmes et le rire faciles, l'adulte s'émeut moins vite, il se contient, il supporte davantage, il est relativement impassible.

Sur le plan *intellectuel*, l'attention de l'enfant est éparpillée, papillonnante : il manque de concentration et de suite dans les idées ; il reste immergé dans le concret. L'adulte est capable d'une plus longue attention à un même objet de pensée, il se concentre plus facilement, il a de la suite dans les idées, il prépare de loin ses projets, il tend à établir une cohésion logique entre ses conceptions, il domine la multiplicité du concret par ses notions abstraites (concepts, jugements, principes, doctrine).

L'adulte a dépassé aussi l'instabilité *adolescente* :

— sur le plan *sentimental* ; il n'a plus la même mobilité, versatile, s'étant fixé à l'égard de ce qu'il aime ou n'aime pas, s'étant la plupart du temps

lié par un amour fait pour durer toute la vie. En outre, les « question de sentiment » ne sont plus au premier plan de ses préoccupations ; l'approfondissement du sentiment le met à l'abri des inquiétudes continuelles : il n'est plus à la merci des apparences, du moindre changement d'humeur; il ne prend pas à tout instant la température de son cœur et de celui des autres.

— sur le plan *volontaire*, l'adulte est capable de persévérance, de ténacité, de patience et d'attente.

Note : Seul l'adulte parfait manifesterait en tout et partout une indéfectible stabilité. L'adulte moyen est authentiquement adulte s'il se montre, au moins par moment, — et surtout à certains moments importants — *capable* de stabilité dans ces divers domaines.

B) *Les conséquences de la stabilité.*

C'est l'accession au niveau de cette stabilité qui permet à l'adulte de prendre sans témérité des engagement graves et à long terme. Il peut, en effet, *compter sur lui-même*, pour les tenir, sur la cohésion de son être psychique, sa solidité, sa constance. Sa personnalité consistante ne va plus s'émietter en pièces détachées.

Elle permet aussi *aux autres de pouvoir compter sur lui*, sur sa parole, ses promesses, sa fidélité. On peut lui confier des responsabilités auxquelles sa stabilité garantit suffisamment qu'il ne se dérobera pas après les avoir assumées.

Le meilleur mot pour désigner la stabilité adulte serait la *fidélité*.

4. — L'ENGAGEMENT ADULTE

Arrivé à la maturité dans sa croissance, l'adulte peut s'engager dans la vie pour son propre compte et non plus sous la tutelle de ses éducateurs. Parvenu à un dynamisme stabilisé dans ses fonctions psychiques, il peut se donner à fond sans risque que le moteur s'emballe ou se bloque, car il tient maintenant bien en mains les commandes. C'est pourtant ne le caractériser encore que d'une manière négative que de le dire hors de tutelle et libéré au maximum des déterminismes de sa constitution, du milieu et des circonstances. Il nous reste à préciser positivement par quoi sont remplacés et dépassés ces liens de dépendance, qui furent à la fois les chaînes et l'armature de soutien de l'enfance et de l'adolescence.

Cet aspect positif consiste dans le « oui » donné par l'homme à la vie. Il s'articule en trois aptitudes complémentaires : le « oui » de l'intelligence, le « oui » de la volonté, le « oui » de l'action. En d'autres termes, l'adulte se connaît et s'affirme, l'adulte s'accepte, l'adulte s'engage. Et c'est dans la mesure où il se connaît avec lucidité et s'accepte sans illusion ni réserve qu'il peut s'engager à bon escient.

A) *La connaissance de soi, première condition de l'engagement adulte.*

On comprend qu'un engagement où la personnalité adulte s'affirme dans toute sa plénitude requière d'abord une attitude de l'intelligence qui saisisse exactement la situation du « moi face à la vie ». Il faut une certaine connaissance de soi, une introspection suffisante pour s'engager en connaissance de cause.

L'enfant n'introspecte pas. L'adolescent introspecte trop. L'adulte parvient à l'équilibre entre l'introspection et l'action.

Chez l'enfant, l'introspection nuirait à l'action, encore peu sûre d'elle-même. Aussi l'action, impulsive ou réactive, précède-t-elle chez lui la pensée. S'il agit, il ne réfléchit pas avant ni pendant, mais seulement après, incapable habituellement d'une action pensée et réfléchie. S'il tente de penser ce qui se passe en lui, il « réifie » ses états psychologiques, confond le rêve et la réalité, les mots et les choses, il prête des intentions aux choses inanimées. L'adulte, en revanche, est capable d'une action imprégnée de pensée et d'une pensée dégagée des limites de l'action.

Chez l'adolescent, l'introspection est influencée tendancieusement par l'affectivité. Elle est mêlée d'illusions, exagérant tantôt ses capacités, tantôt ses impuissances. L'adulte arrive à se voir tel qu'il est, d'un regard qui ne triche pas avec le « courage de la nudité psychologique » (Nietzsche).

L'objet de cette connaissance de soi est triple :

a) L'adulte sait ce qu'il est, il connaît sa *nature* individuelle, sa constitution, ce qu'il tient de son hérédité, par ses parents et par sa race, ses aptitudes et ses tendances natives, les dons naturels de son esprit, de son cœur et de sa volonté.

b) L'adulte sait ce qu'il est devenu sous l'effet des apports ou des déficiences de ses milieux de vie, des *influences*, bonnes ou mauvaises, qui l'ont marqué au cours des années où il était malléable, formable, éducable.

c) L'adulte sait enfin ce dont il est capable de par ses *réactions personnelles* à sa nature et à son éducation ; il connaît ses efforts ou ses complicités, ses oui et ses non, ses acceptations et ses refus.

Tel le héros antique des Thermopyles et des grandes épopées, l'adulte est « celui qui sait » (Festugière, *L'enfant d'Agrigente*, Edit. du Cerf, 1941, p. 11) sa place dans la vie. Il l'a apprise moins par l'étude et la science que par l'expérience attentive et réfléchie.

B) *L'acceptation de soi, deuxième condition de l'engagement adulte.*

L'adulte est celui qui, se sachant tel qu'il est, s'accepte, et dit oui à son être propre.

Ce « oui » n'est pas orgueil, vanité ou égocentrisme. Il ne s'agit pas de n'admettre que lui-même et ce qui lui ressemble. Ce « oui » peut et doit ne pas être fanatique, chauvin, exclusif, intolérant à l'égard de tout autre type que le sien. C'est un « oui » lucide, humble devant la vérité, ouvert à la compréhension et à l'amitié.

L'adulte s'accepte, non comme une fin, un être définitif et immuable, mais comme un point de départ pour la vie, comme le point d'application du dynamisme de ses forces conscientes d'intelligence et de volonté. Il accepte de jouer le jeu

de la vie avec les cartes que lui a données le sort ; il l'accepte encore mieux quand le destin est à ses yeux l'effet d'une Providence divine. Beau joueur, il s'efforce de tirer le meilleur parti des cartes qu'il a en mains, plutôt que de refuser le jeu en criant : maldonne !

Il n'est peut-être pas inutile de préciser comment son acceptation porte sur les trois facteurs qu'il a reconnus dans sa personnalité :

a) S'accepter, c'est « se prendre » tel qu'on est, sans gloriole ni révolte à l'égard de sa constitution native, de sa santé, de son sexe, de ses talents et de leurs limites ; c'est accepter d'avoir tels parents, d'être né dans tel milieu, à tel siècle...

b) S'accepter, c'est enregistrer comme un fait les acquêts et les déficiences de son éducation, les malheurs et les accidents qu'on a subis comme aussi les privilèges et les grâces dont on a bénéficié, sans se croire meilleur que les autres pour ceux-ci, ni se prendre pour une victime ou un martyr de la destinée pour ceux-là.

c) S'accepter, c'est consentir à la possibilité de réagir en homme à sa nature et à son milieu, à la nécessité de partir de ce qu'on a reçu pour aller plus loin et plus haut, à la loi de l'effort pour se faire soi-même, se continuer, se corriger, se compléter, se parfaire et s'achever sans illusion quant à la facilité de cette tâche, sans désespoir, fatalisme ni refus à cause de sa difficulté.

S'accepter ainsi, c'est accepter pour soi-même la condition humaine, qui n'est ni liberté absolue, ni déterminisme total, mais liberté au sein de déterminismes partiels. Psychologiquement, cela entraîne une oscillation continuelle entre le rôle de sujet et le rôle d'objet, entre le risque et l'immobilisme, entre l'incertitude et la sécurité. S'accepter en adulte, c'est s'arracher à l'insécurité absolue du sceptique, du démissionnaire, du sans-courage qui trouve toujours des raisons pour tout remettre en question, mais c'est aussi se refuser à l'illusion d'une sécurité définitive, qui serait acquise une fois pour toutes, comme elle l'est pour un minéral ou pour un dieu. S'accepter, c'est accepter les risques de la vie d'homme et oser vivre malgré le risque.

C) *L'engagement de soi envers les valeurs de la vie*

Les premières démarches personnelles engageant le jeune être humain hors des vois préétablies des réflexes et de l'automatisme instinctif, ou hors des chemins battus où l'exemple des aînés l'invite à les suivre, ces préludes de l'engagement personnel datent de la première enfance. Ils se sont cristallisés provisoirement dans des réactions devenues habituelles et qui constituent les linéaments primitifs du caractère personnel. A l'adolescence, ils se sont renforcés ou modifiés, par des prises de position plus éclairées, réfléchies, délibérées.

Mais ce n'est qu'au stade adulte qu'on peut parler d'engagements strictement personnels, pris par une personnalité pleinement développée et sensibilisée aux valeurs qui donnent un sens absolu à ses engagements. Il faut que la succession des phases de la croissance, avec les variations d'optique qu'elles comportent, soit terminée, pour que des engagements à longue portée, des engagements à vie puissent être contractés en connaissance de cause. Un caractère spécifique de ces engagements sera donc leur durée, la volonté de les prendre et de les tenir pour la durée de la vie. Tous les engagements adultes ne sont pas de cette nature, mais c'est un trait spécifique de l'adulte, qu'il soit capable d'en contracter qui soient de cette nature. Aussi bien, ne considérerons-nous ici que ceux-là, et les autres dans la mesure seulement où ils comportent des attitudes similaires.

Par contraste avec les engagements antérieurs, les engagements typiques de l'adulte se caractérisent par un certain nombre de traits que nous allons résumer. On peut aussi renverser l'ordre des facteurs et dire que celui-là est adulte qui est capable d'agir dans les conditions que nous évoquons. Nous dirons donc :

— 1° *Est adulte celui qui, en s'engageant, accepte le renoncement* aux attitudes et aux activités incompatibles avec son engagement.

Dans l'ordre intellectuel, l'adulte adopte une certaine conception de la vie, du devoir, de la religion. Il s'attache à une profession. Il suit peut-être une vocation. Sous cet aspect, l'engagement adulte comporte une *fixation*. Il a pu, comme adolescent, penser tour à tour dans la ligne d'un système ou d'un autre, se livrer à des activités diverses ; tout cela n'était que provisoire. En se fixant, l'adulte choisit une voie et renonce à suivre les autres. C'eût été prématuré de le faire trop tôt, mais maintenant l'adulte doit se déterminer, faire son choix et s'y tenir.

On n'est pas adulte si l'on n'est pas capable de renoncer pour se fixer, en particulier à l'égard des attitudes et des activités essentielles de la vie humaine : sens de la vie, vocation, profession.

— 2° *Est adulte celui dont les engagements sont commandés davantage par des facteurs conscients qu'inconscients.*

Dès l'enfance, commence à se former une image directrice du moi idéal, vers lequel chacun tend à se hausser. Peu à peu, à cette image inconsciente s'est ajouté et, en partie substitué un idéal lucidement conçu et poursuivi : idéal religieux, moral, civique, etc. En fait, il y a pourtant toujours une marge entre cet idéal et sa réalisation et cette marge est souvent l'effet d'une disparité entre l'idéal conscient et l'image sous-jacente du moi inconscient.

Seul l'adulte parfait, le saint, arrive à faire coïncider son moi idéal à son idéal religieux et moral. L'adulte de « format courant » est celui qui, tout en ayant conscience de l'écart entre son moi idéal et son moi réel, ne renonce pas à poursuivre ses efforts, ne regarde pas en arrière après avoir mis la main à la charrue.

Du moment que ses décisions n'émanent pas de poussées impulsives, elles ne sont plus sujettes aux sautes de vent de l'humeur. Du moment qu'elles émanent de sa raison, qu'elles restent soumises au contrôle éclairant de la raison, de l'intelligence ou de la foi, et au gouvernement stabilisateur de

la volonté, elles demeurent valables même quand se sont atténués les élans de la sensibilité ou éteints les feux de l'enthousiasme qui favorisèrent leur éclosion.

On n'est pas adulte si on n'agit que porté par le flot de la sensibilité, si on n'est pas capable de garder le cap non seulement contre vents et marées, mais aussi par calme plat. L'adulte est un être persévérant.

— 3° *Est adulte celui que l'insuccès ni l'échec ne découragent de ses engagements.*

L'enfant et l'adolescent ne savent pas attendre. Il faut qu'ils perçoivent sans retard l'effet de leur action. La constatation de l'efficacité immédiate de ses efforts est pour l'apprenti une condition absolue pour qu'il garde le cœur à l'ouvrage et progresse. L'adulte n'est pas indifférent au succès de ses entreprises, mais il n'a pas besoin, pour persévérer, du stimulant de la prompte réussite. Il connaît le prix du temps, la loi des saisons qu'on ne peut intervertir, — autre saison pour semer, autre pour récolter. Si la fortune sourit aux audacieux, elle est infidèle aux gens pressés. L'adulte a l'audace d'attendre et d'espérer, malgré la lenteur des événements, leur apparence défavorable. L'échec même ne l'ébranle pas. Il sait que la patience est une force. Il pense avec Sertillanges que « qui trébuche sans tomber fait un plus grand pas ». Il comprend Gustave-Adolphe disant de son ennemi : « Il nous battra tellement que nous finirons par apprendre à le battre. » Il mise sur le temps et sur l'éternité, heureux de croire sans avoir vu.

On n'est pas adulte quand on trépigne d'impatience, quand on succombe au premier échec, quand on n'accepte pas comme condition de progrès la loi de l'apprentissage par essais et erreurs.

5. — UNE PERSONNE PARMI LES AUTRES

Compter sur soi et compter avec soi ne suffit pas. L'adulte ne s'enferme pas sur lui-même. Il compte aussi sur les autres et avec les autres.

Il se situe, s'accepte et s'engage dans le monde des personnes, face à Dieu, au sein de l'Eglise, dans la société, le milieu, la famille. Il achève sa personnalité par le contact avec les autres, dans une collaboration réciproque. Les échanges ne sont pas la loi de son organisme seulement durant la croissance ; de même, passé le temps de l'éducation, la communication avec d'autres personnes, sur un mode non-éducationnel, reste indispensable. Echanger veut dire donner aussi bien que recevoir. Sur le plan spirituel, on s'enrichit à donner autant qu'à recevoir. Aider après avoir été aidé constitue le mode de productivité adulte sur le plan personnel.

Penser aux autres, c'est s'oublier soi-même. Après s'être conquise et construite, la personnalité adulte existe assez pour pouvoir s'oublier. L'égocentrisme était comme une rançon de la croissance d'une personnalité encore fragile et indécise. L'altruisme, l'amitié, l'amour, la charité sont la condition du maintien de la personnalité achevée dans un état de perfectibilité continue, qui l'arrache à la complaisance orgueilleuse en soi-même, à la contemplation vaniteuse de soi-même, à l'égoïsme desséchant.

CONCLUSIONS

1. — L'adulte jeune est parfaitement, authentiquement adulte, mais il n'est pas nécessairement un homme parfait, un chrétien parfait, un saint.

Nous avons dit que, s'il est vraiment adulte, il est *capable* de stabilité, *capable* de se connaître, de s'accepter, de s'engager, de renoncer, de se donner. Il en est capable, s'il le fait au moins quelquefois, surtout aux moments décisifs. Reste la marge de la faiblesse humaine, de la pesanteur humaine. Reste la marge de la peccabilité.

Nous n'exigerons pas à 20 ans ce que nous pourrions escompter à 40 ans. Nous restons pécheurs à 50 ans ; nous serions mal venus de ne pas tolérer que les autres le soient encore, et surtout à 20 ans.

2. — L'état adulte s'oppose par bien des traits à l'état psychologique infantile et juvénile. Mais il n'implique pas que tout disparaisse des qualités propres à l'enfance et à l'adolescence. La fraîcheur des impressions, la simplicité du cœur d'un enfant, ceux qui les conservent à l'âge adulte sont les plus authentiques adultes, et le Royaume des Cieux est promis à ceux qui leur ressemblent. La générosité sans calcul, le don gratuit de l'adolescence, quelle déchéance, si on les perd tout à fait ! C'est l'instabilité, l'incohérence, l'inconsistance qui doivent se réduire et plus ou moins disparaître. Le dynamisme doit demeurer, et la solidité apparaître et s'instaurer.

3. — Il y a des formes anormales déviées, ratées de la métamorphose adulte. Ce sont celles qui, au lieu de solidifier, durcissent, au lieu de donner l'essort à l'insecte parfait mettent au jour un monstre. Il y a une tératologie adulte... En tant qu'éducateurs, nous devons avoir une idée exacte de cet état d'achèvement adulte auquel nous aiderons les jeunes à parvenir. Mais un facteur essentiel pour qu'ils aient envie d'y parvenir et qu'ils y atteignent sans déformation, c'est qu'ils voient autour d'eux des exemplaires attrayants du type adulte. Arrière donc le faux adulte : l'adulte desséché, figé, racorni, calculateur, intéressé, esclave de ses manies, qui ne souffre pas d'être dérangé dans ses aises, sans fantaisie ni sensibilité, incapable désormais de comprendre les jeunes, incapable de rajeunir lui-même, parce qu'il appartient à une autre espèce qui n'a plus rien de commun avec eux ; — l'adulte raté par infantilisme persistant (l'éducateur égocentrique, capricieux), ou par adolescentisme prolongé (l'éducateur sentimental, ou celui qui refuse d'être adulte pour rester ou paraître jeune).

Etre adulte, c'est avoir terminé sa croissance. Oui, mais cela veut dire : avoir assez grandi pour être capable désormais, sans l'aide d'un éducateur, de prendre à son compte l'élan personnel, le perfectionnement autonome qui tend à être « mieux-homme », l'effort vers la sainteté. Un adulte, c'est quelqu'un qui est assez grand pour *se* diriger et pour guider vers Dieu ses frères plus jeunes.

Léon BARBEY,
directeur de l'Institut de Pédagogie des Facultés catholiques de Lyon.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

A PROPOS DE L'ADMISSION AU BAPTEME

Q. — Croyez-vous que la condition mise par certains Ordinaires, pour n'accorder le baptême à des enfants pour lesquels les parents le demandent, que s'ils s'engagent à les faire élever chrétiennement se justifie théologiquement ? Ne peut-on pas dire que tout enfant né a un droit absolu à la justification que lui a méritée N.-S. J.-C. ? Je dis absolu, c'est-à-dire indépendant de toute condition !

En second lieu, pensez-vous que cette justification ne constitue pas en soi un bien absolu, indépendant de ce qu'il en sera plus tard, même en dehors d'une instruction religieuse proprement dite et qui le maintiendra en état de grâce, d'abord jusqu'à l'âge de raison, ce qui écartera le danger toujours possible de mourir sans baptême, et même qui l'y gardera adulte, aussi longtemps qu'il n'aura pas commis de faute mortelle, et peut-être toute sa vie s'il est vrai que le péché vraiment mortel est plutôt rare ? Qu'en pensent nos théologiens ?

R. — Pour répondre à ces différentes questions nous verrons successivement :

1° Comment peut se justifier en doctrine la discipline d'admission au baptême.

2° Quelle est la situation d'un enfant au moment de l'éveil de la raison suivant qu'il a reçu ou non le baptême.

3° Quel est le rapport du baptême à la volonté divine de salut.

I. — *Comment peut se justifier en doctrine la discipline d'admission au baptême*

Rappelons d'abord le texte du *Directoire pour la Pastorale des Sacrements*, qui a maintenant force de loi dans beaucoup de diocèses, par décision des Ordinaires.

15. « La loi de l'Eglise (c. 770) et sa doctrine sur l'obligation de l'ordre surnaturel font aux parents un devoir strict de demander le baptême pour leurs enfants. Le leur accorder n'est donc pas une faveur. L'absence de pratique chez les parents ne permet pas de les ranger parmi les apostats. La démarche extérieure que font les parents en demandant le baptême est une présomption qui joue en faveur de leur intention religieuse. »

16. « Si cependant les enfants précédents ont été privés de l'éducation chrétienne, on n'accordera le baptême que contre un *engagement* d'envoyer au catéchisme, le moment venu, l'enfant que l'on présente au baptême, et d'abord ses aînés dans la mesure du possible.

A moins que l'on ne prévoie raisonnablement qu'ils mourront avant l'âge de raison, on ne peut baptiser les enfants d'infidèles, d'hérétiques ou d'apostats proprement dits sans le consentement d'au moins un de leurs parents et l'engagement de leur procurer l'éducation chrétienne (c. 750). On rappellera aux religieuses et aux militants d'Action catholique qu'ils ne doivent pas, pour obtenir à tout prix de tels baptêmes, faire de pressions indiscrètes qui pourraient entraîner un défaut de sincérité. »

Ce texte demande que les enfants de parents catholiques, même « indifférents » ou « non-pratiquants » ne soient pas traités comme les enfants d'infidèles, d'hérétiques ou d'apostats. Pour ces derniers le refus du baptême s'impose de la façon qui vient d'être indiquée. Y a-t-il dans ce cas une intransigeance qui doit surprendre ?

Si l'on devait admettre, selon l'expression de notre correspondant « un droit absolu à la justification » chez l'enfant, il y aurait lieu de s'étonner, mais ce refus catégorique nous oblige à mettre justement à jour un fondement doctrinal bien différent.

En ne baptisant pas les enfants d'infidèles, d'hérétiques ou d'apostats, l'Eglise, en effet, marque avant tout son respect pour le droit naturel des parents.

C'est ce qu'explique très clairement saint Thomas lorsqu'il se pose la question : Doit-on baptiser, malgré les parents, les petits enfants des Juifs et des autres infidèles ? (II-a-IIae, q. 10, a. 12).

« Il ne faut faire d'injustice à personne, écrit-il. Or ce serait faire une injustice aux Juifs que de baptiser malgré eux leurs enfants... Le fils est en effet par nature quelque chose du père. Et d'abord il n'est même pas distinct de ses parents corporellement aussi longtemps qu'il est contenu dans le sein de sa mère. Mais encore après, alors même qu'il est sorti du sein maternel, tant qu'il n'a pas l'usage du libre arbitre, il reste enfermé sous la tutelle des parents comme dans un sein spirituel... Il s'en suit que de droit naturel, le fils avant l'usage de la raison, est sous la garde du père. Ce serait aller contre la justice naturelle si l'enfant, avant l'usage de la raison, était soustrait aux soins de ses parents ou si l'on disposait de lui en quelque façon contre leur volonté » (*Edit. de la Revue des Jeunes*).

Les parents ont, en effet, sur leurs enfants un droit inviolable.

« Le père selon la chair, écrit encore saint Thomas (IIa-IIae, q. 102, a. 1), participe d'une manière particulière à la notion de principe qui dans son universalité se trouve en Dieu... Le père est principe de la génération, de l'éducation et de la discipline de tout ce qui se rapporte au perfectionnement de la vie humaine. »

Et cette prérogative des parents est telle qu'elle doit être maintenue, en dépit d'un risque éternel pour les enfants :

« On ne doit pas, pour délivrer un enfant du péril de la mort éternelle, violer l'ordre du droit naturel qui fait que le fils est sous la tutelle de son père » (IIa-IIae, q. 10, a. 12, ad 2) [1].

Pour cette dernière conclusion on sait que Benoît XIV donne une indication différente, en faisant une exception dans le cas d'une mort imminente. « Lorsqu'il arrive à un chrétien de trouver un enfant juif à toute extrémité, il fait, je pense, une chose louable et agréable à Dieu s'il apporte à cet enfant le salut éternel par l'eau purificatrice » (Denz., n. 1484) [2]. Cependant le pape ne fait là qu'une exception qui confirme la règle, car il reprend, dans ce même document de 1747, les trois

[1] Unde nec aliquis debet irrumpere ordinem juris naturalis, quo filius est sub cura patris, ut eum liberet a periculo mortis æternæ.

[2] Cum eveniat, ut ab aliquo christiano Hebræorum puer morti proximus reperiatur, rem opinor laudabilem Deoque gratam is certe efficiet, qui salutem puero aqua lustrali præbeat immortalem.

passages où saint Thomas exprime sa doctrine sur le baptême des enfants des Juifs : *Quodl.* 2, a. 7: IIª-IIªᵉ, q. 10, a. 12 ; IIIª, q. 68, a. 10.

Le même enseignement du Docteur commun est encore rappelé par Pie XI, dans son encyclique du 31 décembre 1929 sur l'éducation chrétienne de la jeunesse ; le Souverain Pontife montre que l'Eglise se fait un devoir de protéger le droit naturel des parents, même lorsque l'exercice de ce droit s'oppose dans l'immédiat à sa mission de salut.

« Bien que l'Eglise consciente, comme elle l'est, de sa mission divine universelle et de l'obligation qu'ont tous les hommes de pratiquer l'unique vraie religion, ne se lasse pas de revendiquer pour elle le droit et de rappeler aux parents leur devoir de faire baptiser et d'élever chrétiennement les enfants de parents catholiques, elle reste cependant si jalouse de l'inviolabilité du droit naturel de la famille en matière d'éducation, qu'elle ne consent pas, sinon sous des conditions et des garanties déterminées, à baptiser les enfants d'infidèles ou à disposer de leur éducation de quelque manière que ce soit contre la volonté de leurs parents, aussi longtemps que les enfants ne peuvent se déterminer d'eux-mêmes à embrasser librement la foi. » (Ed. Bonne Presse, p. 17).

Le droit de la famille est donc inviolable et premier. Il ne peut être question pour l'Eglise de le violer : ce serait méconnaître la volonté du Créteur, qui se manifeste dans toute loi naturelle. Le texte du *Directoire* montre, une fois de plus, le respect de l'Eglise pour ce qui touche aux bases naturelles de la famille : le fait nous paraît maintenant évident pour le cas des enfants des infidèles, des hérétiques ou des apostats ; mais il est clair également dans le cas des enfants de catholiques. Ce sont, en effet, les parents qui sont les premiers responsables du baptême de leurs enfants, c'est par eux — ou par ceux qui les suppléent légitimement, qu'il faut passer pour décider du baptême d'un enfant, c'est sur la conscience des parents que l'Eglise agit en leur rappelant le devoir qu'ils ont de faire baptiser leurs enfants.

Ce recours nécessaire à des adultes pour un baptême d'enfant s'impose d'ailleurs encore à un autre titre. Le baptême est sacrement de la foi. Il suppose normalement, chez celui qui le reçoit, la profession du *Credo*. Si le candidat au baptême est encore impuissant à s'exprimer il a besoin d'un répondant qui agisse en son nom. Ce lien entre le sacrement et la foi indique l'importance du parrain.

Cependant une objection surgit. Si nous devons respecter ainsi le droit naturel des parents, ne risquons-nous pas de commettre en même temps une injustice envers l'enfant lui-même ? C'est ce que laisse entendre la question de notre correspondant : « ne peut-on pas dire que tout enfant né a un droit absolu à la justification que lui a méritée N.-S. J.-C., je dis absolu, c'est-à-dire sans condition ».

Après ce que nous avons déjà vu, il est évident qu'il ne peut y avoir ici un droit absolu puisqu'il faut tenir compte du droit naturel des parents. Cette réserve n'est cependant pas suffisante. D'une part, en effet, un enfant, par sa naissance, n'a aucun droit à la justification, et d'autre part, celui qui lui conférerait le baptême sans les garanties suffisantes demandées par l'Eglise, commettrait à son égard une grave injustice. Reprenons ces deux points.

— 1° L'enfant, par sa naissance, n'a aucun droit à la justification.

La justification est essentiellement gratuite. Elle est une œuvre de la libéralité divine, sans qu'il y ait un droit antérieur du côté de celui qui en est l'heureux bénéficiaire. La grâce initiale ne serait plus grâce si elle était due ; il convient de ne pas oublier ce point fondamental, si souvent repris par saint Augustin. Que cette justification soit déjà acquise pour l'ensemble des hommes par les mérites de Jésus-Christ ne peut donc fonder un droit strict pour chaque homme à la recevoir personnellement.

Cependant cette gratuité de la justification ne fait pas que celle-ci soit exceptionnelle. La libéralité divine est telle qu'elle atteint au contraire tous les hommes, à des degrés différents, avec le respect des libertés de chacun. Dieu veut le salut de tous les hommes. Nous reviendrons sur cette volonté divine de salut qui ne s'exerce pas uniquement sur l'homme par la réception effective du baptême.

— 2° Celui qui conférerait le baptême à un enfant sans les garanties suffisantes demandées par l'Eglise, commettrait à l'égard de ce baptisé une grave injustice.

Alors qu'un enfant non baptisé n'a aucun droit dans l'ordre surnaturel, un enfant baptisé a des droits et des devoirs dans l'Eglise. En dehors du danger de mort, donner le baptême à un enfant sans avoir la présomption raisonnable qu'il recevra une éducation chrétienne, c'est lui donner un droit tout en le sachant frustré de sa réalisation. Le baptisé serait alors mis dans une situation tout à fait anormale ; on lui donnerait une vie nouvelle dans des conditions telles qu'il ne serait pas né viable. Aussi comprend-on facilement la recommandation du Directoire :

« De toutes façons, se souvenant que le premier devoir est d'instruire, on s'efforcera de faire comprendre aux parents que, loyalement, ils ne doivent demander le baptême que s'ils veulent faire de leurs enfants des chrétiens et par conséquent leur donner une éducation chrétienne. »

De même que l'inscription du nouveau-né à l'état civil lui confère les droits et les devoirs de citoyen, de même son inscription aux registres de l'Eglise entraîne des droits et des obligations que doivent accepter ceux qui ont charge de l'enfant. On aimera d'ailleurs à travers ces dispositions juridiques, découvrir la maternité de l'Eglise qui ne peut se résoudre à laisser ses enfants à l'abandon.

II. — *Quelle est situation d'un enfant au moment de l'éveil de la raison suivant qu'il a reçu ou non le baptême ?*

La question est classique en théologie. Elle vient encore d'être abordée récemment par Maritain sous le titre : « Le premier acte de liberté »[3] et ex-

[3] Dans *Raison et raisons*, Paris, Egloff, 1947, p. 147.

posée par Mgr Journet dans son livre *La volonté divine salvifique sur les petits enfants* (chap. III : Le secours du Christ « dû » aux enfants « au moment » de l'éveil de la raison, p. 45-57). Voici seulement quelques indications.

L'éveil de la conscience se fait progressivement. Comme l'ont montré certaines études de Piaget, le jugement moral de l'enfant ne tient pas compte d'abord de l'intention, et s'arrête à la matérialité des actes. Peu à peu cependant, la valeur de l'intention sera perçue : casser un carreau ou faire une tache changera de gravité si on l'a fait « exprès « ou « pas exprès ». L'enfant deviendra finalement capable de s'engager, de se déterminer, de choisir vraiment entre le bien et le mal. C'est alors que se fait une option décisive dont saint Thomas indique la gravité :

« Avant que l'enfant parvienne aux années de la raison, le défaut d'âge, qui empêche l'usage de la raison, l'excuse du péché mortel et *à fortiori* du péché véniel s'il commet quelque acte de soi véniel. Mais lorsqu'il commence d'avoir l'usage de la raison, il n'est aucunement excusé de la faute du péché véniel et mortel. Car la première chose qui se présente à l'homme est de délibérer à son propre sujet. Et s'il s'ordonne lui-même à la fin due, il obtient par la grâce la rémission du péché originel. Si, au contraire, il ne s'ordonne pas lui-même à la fin due, selon qu'il est capable à cet âge de la discerner, il péchera mortellement, ne faisant pas ce qui dépend de lui.

La fin étant la première dans l'intention, la première chose qui s'impose à l'homme dès qu'il a du discernement, c'est de songer à soi, et de savoir à qui ordonner tout autre chose comme à une fin. Voilà pourquoi c'est à cette période de sa vie qu'il tombe sous l'obligation de ce précepte divin positif par lequel le Seigneur déclare : « Tournez-vous vers moi et je me tournerai vers vous » (Zach., I, 3) ». (Ia-IIae, q. 83, a. 6).

Si donc l'enfant n'a pas été baptisé et s'il se tourne librement vers sa fin dernière qui est Dieu, il est en même temps, dans cette orientation même, aidé nécessairement par la grâce qui le justifie. Le libre arbitre ne peut se tourner vers Dieu que grâce à Dieu, suivant le mot de Jérémie (XXXI, 18) souvent repris à la suite de celui de Zacharie : « Convertissez-moi et je me convertirai, parce que vous êtes le Seigneur mon Dieu » (cf. Ia-IIae, q. 109, art. 6). La justification avec tout ce qu'elle comporte de richesse spirituelle, coïncide alors avec cette première orientation vers Dieu. L'action mystérieuse de Dieu dans l'âme de l'enfant commence et elle se développera, si elle trouve une libre correspondance excluant toute faute grave ; de soi cette grâce du Christ — même si elle n'est pas connue comme telle — doit conduire celui qui la possède à une appartenance visible au corps du Christ qui est l'Eglise.

Pour un enfant baptisé, la justification a fait déjà son œuvre au moment de la réception du sacrement ; le péché originel a été effacé ; la grâce, les vertus infuses et les dons ont été conférés, l'âme est, de plus, définitivement marquée par le caractère baptismal. Au moment de l'éveil de la raison, les virtualités surnaturelles restées à l'état latent sont appelées à entrer en activité. Toute la vie chrétienne s'éveille et elle a besoin, dans ses débuts conscients, d'être soutenue par ceux qui vivent auprès de l'enfant. « Dans la pensée de l'Eglise, dit S. S. Jean XXIII, un foyer vraiment chrétien est le milieu nourricier où la foi des enfants grandit et s'épanouit, et où ils apprennent à devenir non seulement des hommes mais des fils de Dieu. » (« *La famille chrétienne* », 3 mai 1959 ; *Doc. Cath.*, n° 1304, col. 649). Si au contraire le milieu nourricier fait défaut, la foi de l'enfant ne peut se développer : comme l'écrit notre correspondant, la justification reçue au baptême, « ne constitue pas de soi un bien absolu » ; après la naissance, il faut que la croissance soit assurée ; après le baptême l'enfant reste un chrétien incomplet tant qu'il n'a pas reçu la confirmation avec tout ce que ce sacrement suppose. En somme, un enfant baptisé, porte en lui des exigences qui l'orientent vers la confirmation et l'eucharistie et il doit progressivement, dès l'éveil de la raison, assumer la responsabilité d'un fils de l'Eglise.

III. — *Quel est le rapport du baptême à la volonté divine de salut ?*

Il est évident que des questions difficiles se posent pour l'admission au baptême dans les régions déchristianisées. Il pourrait arriver malheureusement qu'un curé se voie dans l'obligation de refuser le baptême et que, dans une autre paroisse, contrairement au code qui réserve le baptême au propre curé, l'enfant soit baptisé sans les garanties nécessaires. Ces divergences d'attitude, qui peuvent avoir des conséquences graves, montrent l'importance d'une discipline commune telle que le *Directoire* la préconise. « Si une maison est divisée contre elle-même, cette maison-là ne pourra se maintenir » (Marc, III, 25) ; quand il s'agit de l'édification de l'Eglise le témoignage de son unité est primordial (cf. Actes, II, 42-47 ; IV, 32-35 ; V, 12-16). Comme la tentation de donner le baptême sans condition prend parfois une certaine vigueur en s'appuyant sur la volonté divine de salut qui s'étend à tous, il peut être utile de relire quelques textes de l'Ecriture sur cette volonté divine, pour mieux voir comment elle s'exerce au baptême.

Voici d'abord le texte principal où saint Paul nous fait connaître d'une façon explicite que Dieu veut le salut de tous les hommes.

« Je demande donc en tout premier lieu que l'on fasse des supplications, des prières, des intercessions, des actions de grâces pour tous les hommes, pour les rois et tous les dépositaires de l'autorité, afin que nous puissions mener une vie calme et tranquille, en toute piété et dignité. Cela est bon et agréable aux yeux de notre Sauveur Dieu, qui veut que tous les hommes soient sauvés et viennent à la connaissance de la vérité. Car il n'y a qu'un seul Dieu, un seul médiateur aussi de Dieu et des hommes : un homme, le Christ Jésus qui s'est donné lui-même en rançon pour tous ; ce témoignage fut rendu en son propre temps, pour lequel j'ai été, moi, établi héraut et apôtre — je dis la vérité, je ne mens pas — docteur des nations dans la foi et la vérité » (I Tim., II, 1-7).

Ainsi saint Paul, sous le règne de Néron et après la persécution de 64, demande que l'on prie pour les autorités. Dieu veut les sauver, Dieu veut le salut de tous. Même les païens n'ont pas d'autre Dieu, il est le seul Dieu, le Dieu de tous. Il n'y a

pas d'autre médiateur que le Christ et l'argument final de l'universalité du salut, c'est le ministère de Paul lui-même. Saint Thomas en quelques mots synthétise tout ce passage dans son commentaire de l'épître : « *Supra dixit* [*apostolus*] *quod Deus vult omnes salvos fieri, et probavit hoc ex parte Dei qui est unus omnium, et ex parte Christi qui est unus mediator omnium : hic probat idem ex parte testimonii* » [4].

C'est donc par le Christ et le ministère de l'Eglise que se manifeste à nous la volonté de Dieu de sauver tous les hommes.

« Dieu s'est plu à faire habiter dans le Christ toute la Plénitude, et par lui à réconcilier tous les êtres pour lui, aussi bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix » (Col., I, 19-20).

« Il nous a fait connaître le secret de sa volonté, ce dessein bienveillant qu'il avait formé en lui par avance pour le réaliser quand les temps seraient accomplis : ramener sous un seul Chef, le Christ, tous les êtres, aussi bien célestes que terrestres » (Eph., I, 9-10).

Tout le début de l'épître aux Ephésiens révèle comment s'ordonne le dessein de salut de Dieu et, notons-le en passant, c'est dans ces perspectives d'ensemble que se découvre, complétant les prescriptions divines de la loi naturelle, la volonté profonde de Dieu sur la famille (Eph., V, 21). Soulignons surtout que le Christ, avec son corps, l'Eglise, est au centre du dessein divin de salut. Sans doute le titre de Sauveur, « Sauveur de tous les hommes, surtout des croyants » (I Tim., IV, 10, cf. I, 1 - II, 3, 4) est donné par saint Paul directement à Dieu, mais il est tout à fait légitime que ce nom soit devenu celui du médiateur lui-même, lui qui « est venu dans le monde pour sauver les pécheurs » (I Tim., I, 15). Le Christ est bien notre Sauveur : en lui se concentre, pourrait-on dire, la volonté de salut.

Considérons donc maintenant cette volonté de salut en Jésus. Nous devons croire qu'en lui la volonté divine n'éclipse aucunement l'existence et l'exercice de la volonté humaine. Si Jésus veut le salut de tous les hommes d'un vouloir divin qu'il reçoit du Père dans la génération éternelle, il veut aussi ce salut humainement, et cette volonté humaine est parfaite. Comme le remarque le Père Bouëssé :

« L'incarnation est essentiellement rédemptrice. Dès lors que le Verbe de Dieu s'est fait homme pour le salut de l'humanité, le vouloir humain du Verbe Incarné n'a pu dès le premier instant que se conformer à jamais au vouloir divin qui le meut. Ainsi nul vouloir humain du Sauveur n'a été laissé à son ordre purement humain. Toute l'activité purement humaine du Christ reste humaine : cependant elle est toute divinisée par la divine subsistance ; et pour ce qui regarde le salut des hommes, elle est toute entière rendue divinement efficiente » (*Le Sauveur du Monde*, II, p. 553).

L'adhésion totale de la volonté humaine de Jésus à la volonté divine est si parfaite qu'elle est unique et commande toute la vie terrestre de Jésus, depuis l'*Ecce venio* du début jusqu'à l'*In manus tuas* de la Croix. Même au moment de l'agonie, il n'y a pas d'opposition formelle entre la volonté humaine de Jésus et la volonté du Père : c'est même à ce moment que se fait plus parfaite, dans la douleur, l'adhésion à la volonté du Père avec tout ce qu'elle inclut, en particulier l'offrande de l'instinct naturel de vie, si fort en la nature humaine parfaite de celui qui a pu s'appeler lui-même la Vie. L'âme de Jésus reste profondément unifiée par sa volonté humaine de sauver ses frères et de rendre toute gloire au Père. Il nous est impossible d'exprimer toute la richesse de ce vouloir d'homme, mais avec saint Thomas il nous est permis de voir la puissance de l'âme de Jésus au principe, non seulement d'actions typiquement humaines, mais encore de toutes les œuvres miraculeuses qui relèvent de la fin de l'Incarnation.

« Si nous envisageons l'âme du Christ dans sa propre nature et dans sa puissance naturelle ou gratuite on doit dire qu'elle pouvait produire les effets qui lui sont appropriés : ainsi elle pouvait gouverner le corps, régler les actes humains... Si d'autre part, nous envisageons l'âme du Christ en tant qu'elle est l'instrument du Verbe qui lui est uni, sous ce rapport elle possédait une puissance instrumentale capable de produire tous les changements miraculeux se référant à la fin de l'Incarnation qui est « de restaurer toutes choses, celles qui sont au ciel et celles qui sont sur la terre » (III^{a}, q. 13, a. 2).

Or parmi toutes ces œuvres qui dépassent le pouvoir normal d'un homme mais qui relèvent de l'âme de Jésus comme cause instrumentale du Verbe, il faut citer nos sacrements. Ils sont des changements « miraculeux », en entendant ce dernier mot dans le sens précisé par saint Thomas au même article : un changement est « miraculeux » quand il a pour cause un agent surnaturel et dépasse l'ordre et le cours ordinaire de la nature. Peut-être, d'ailleurs, n'est-on pas assez attentif à la sorte d'étrangeté — *supra consuetum ordinem et cursum naturæ* — qui est essentielle aux sacrements. L'aspect « miraculeux » qui leur est propre montre pourtant à quel point ils appartiennent au Christ. Indiquons-le rapidement.

Dans tout sacrement il y a un geste humain, mais qui n'est pas seulement humain puisqu'il confère la grâce. Qu'un signe ainsi posé par un homme soit en même temps cause de la grâce est un fait étonnant, sans comparaison avec ce que l'on peut constater dans le cas d'autres signes ou symboles naturels. L'efficacité divine se trouve, de fait, actuellement liée à certains gestes, mais cette liaison merveilleuse entre le signe et la causalité ne peut plus nous apparaître comme un fait aberrant, quand on se rappelle l'origine des sacrements. Nous savons que c'est le Christ qui a humainement choisi ces gestes porteurs de grâces pour le salut des hommes et nous ne sommes pas surpris d'y découvrir la marque de leur origine. Le Christ, le premier, a posé des gestes humains d'une efficacité divine, et c'est dans le prolongement de cette action théandrique que se comprennent les sacrements. La toute-puissance divine, qui nous sauve et nous sanctifie, passe en somme par la volonté humaine de Jésus et celle-ci nous atteint, entre autres moyens, par les sacrements. Dans cette sorte de transmission jusqu'à nous de la toute-puissance divine par les sacrements, nous remarquons deux dispositions qui régissent l'ordre sacramentaire.

[4] Cf. Spicq, *Les épîtres pastorales*, Paris, Gabalda, 1947, p. 53-63.

— 1° *Il doit y avoir une* CONTINUITÉ *entre la volonté humaine de Jésus et le rite du sacrement actuellement posé.*

Pour que la volonté de salut, que Jésus a poussée jusqu'au paroxysme de la croix, atteigne d'une façon efficace celui qui reçoit un sacrement, il faut que le rite soit valide. Le ministre doit avoir l'intention de faire ce que veut l'Eglise, et il doit respecter la matière et la forme du sacrement. Si, au cours de l'histoire, la matérialité des gestes sacramentaires a varié, leur signification, ce qui est l'essentiel d'un geste humain, est restée permanente. Ainsi par l'intention et la signification de son geste, le ministre rejoint, à travers ce que lui demande l'Eglise, la volonté même de Jésus-Christ. Le sacrement est bien un acte du ministre, mais par l'intention qui le dirige, la signification qui le détermine, et l'efficience singulière qui lui est donnée, il appartient d'abord à Jésus-Christ, il relève du vouloir humain parfait du Sauveur. On connaît sur ce sujet l'affirmation du *Directoire* : « Les sacrements sont des actes du Christ, exerçant, par le ministère de l'Eglise, son sacerdoce, lequel a pour but à la fois de rendre gloire à Dieu et de sauver les hommes. »

— 2° *Le vouloir divin de salut et de sanctification s'exerce avec une grande* DIVERSITÉ *par les sacrements*

Dans la question qui traite du nombre des sacrements, saint Thomas remarque : « un même agent principal emploie des instruments divers pour produire divers effets, en harmonie avec l'œuvre à faire. De même la vertu divine et la Passion du Christ opèrent en nous par des sacrements divers comme par divers instruments » (III^{a}, q. 65, a. 1, ad 1). L'unique et parfait vouloir humain du Christ se diversifie donc en chaque sacrement, suivant les besoins des hommes. Cette constatation oblige à ne pas isoler les sacrements les uns des autres, à ne pas oublier que le baptisé doit être confirmé et doit recevoir l'Eucharistie pour répondre à la volonté de salut dont il est l'objet. Remarquons, de plus, que la volonté de salut du Christ se manifeste sacramentellement au maximum dans l'Eucharistie, mémorial de la Croix. Là, le prêtre doit prier pour tous et vouloir avec le Christ le salut de ceux auxquels il a dû, peut-être, refuser un baptême.

* *

Ces quelques aperçus nous ont amené à souligner la mystérieuse conjonction de la volonté du ministre d'un sacrement avec la volonté de salut et de sanctification du Christ lui-même. Pour que le rite soit valide, un certain minimum est exigé dans cette conformité de volonté : il faut que le ministre veuille ce que veut l'Eglise. Evidemment celui qui donne un sacrement est invité à aller au-delà, à s'unir d'une façon toujours plus consciente à la volonté du Christ. Celle-ci lui apparaîtra avec ses effets différents suivant les divers sacrements qu'il peut conférer. Il doit se mettre, en quelque sorte, à l'école des sacrements pour pénétrer toujours mieux, dans une expérience de foi, la volonté du Sauveur sur les hommes, qui se réfracte comme un rayon unique de lumière blanche en multiples teintes étalées. Cette recherche de la volonté humaine de Jésus-Christ à travers les sacrements, conduit nécessairement jusqu'à l'Eglise, l'Epouse bien-aimée en qui s'exprime, d'une façon adaptée à chaque époque et à chaque peuple, le dessein divin de salut. Vouloir ce que veut l'Eglise dans l'administration des sacrements, du baptême en particulier, c'est donc finalement rejoindre sans illusion la volonté divine de salut.

J. Pintard.

LE BAPTEME EST-IL UNE ATTEINTE A LA LIBERTE DE L'ENFANT ?

Q. — Voudriez-vous avoir l'amabilité de répondre à cette objection, qui n'est pas nouvelle, mais à laquelle je n'ai, jusqu'ici, jamais rencontré de réponse satisfaisante, non pour moi, mais dans l'esprit d'un incroyant ou d'un apostat : — « Le baptême est une atteinte à la liberté de l'enfant. Je suis baptisé, mais n'ai jamais demandé à l'être. On m'a mis ainsi dans une situation de fait, avec toutes ses conséquences..., etc. »

On répond : vous n'avez pas demandé non plus à être Français, blanc ou noir, riche ou pauvre... Mais cela, c'était dans l'ordre prévisible, inéluctable, tandis que pour le baptême, il y a une décision prise par les parents. Certes ceux-ci ont, admettons, des devoirs envers leurs enfants ; mais le baptême dépasse l'enfant et engage l'adulte, et c'est là qu'il y aurait, selon l'objecteur, attentat à la liberté.

Peut-être m'arrive-t-il d'exagérer la force de cette objection, mais j'avoue que je n'ai jamais pu y répondre de façon satisfaisante.

R. — Toute apologétique est terriblement difficile et son succès aléatoire. La réponse satisfaisante est celle qui convainc et emporte l'adhésion de l'intelligence et du cœur : c'est, plus que tout, l'œuvre mystérieuse de la grâce dans l'âme.

Ceci ne nous dispense pas de présenter le mieux possible nos raisons de croire et de les rendre attirantes ; ni, en toute hypothèse, de tendre nous-mêmes à l'intelligence de notre foi.

Le baptême des enfants a, dès le temps de Tertullien, soulevé bien des questions : validité, opportunité, efficacité, etc... La question a rebondi, à notre époque, au sein du Protestantisme du point de vue de sa conformité à l'Ecriture et, chez nous-mêmes, d'un point de vue exclusivement pastoral et dans un contexte « missionnaire ».

Ce n'est pourtant pas sur ces points que nous sommes interrogés mais sur une objection assez ancienne, et même passablement dépassée, qui naît d'une conception trop individualiste de l'homme. Objection assez ancienne, car elle s'est épanouie aux beaux temps du philosophisme, qui professait alors un humanisme purement anthropocentrique et absolument fermé sur lui-même, où Dieu n'avait plus aucune place et où il ne pouvait plus entrer que par effraction et comme un intrus. Et l'on fermait sa porte à Dieu allègrement, au nom de la liberté et de la dignité humaines, avec le sentiment de se conquérir soi-même. Quelle illusion et quelle naïveté !

Il y a beau temps, en tout cas, que la notion de « groupe social », sous ses diverses formes : race, famille, société, milieu..., a repris sa place — et quelle place — dans l'étude de l'homme,

tandis que l'individualisme fait figure d'objection périmée.

« Surnaturellement comme selon la nature, nous ne sommes pas seulement des individus, nous, humains : nous sommes une race ; l'individualité éclôt au sein de la race ; elle suit, elle ne précède pas. »

« Si cette fameuse solidarité dont on fait si grand bruit et que certains se figurent avoir inventée contre nous n'est pas une vaine parole, elle signifie que nous comptons les uns pour les autres ; que nous valons les uns pour les autres ; que nous pouvons, toutes conditions posées, nous décider les uns pour les autres, agir les uns au nom des autres et, de la même manière, toutes conditions, toujours, étant posées, croire, oui, croire les uns pour les autres. Cela n'est pas un paradoxe ; c'est ce qu'il y a de plus courant dans la vie. Un père croit pour son fils que le pain est nécessaire : il lui en donne ; il croit l'hygiène préservatrice : il lui en applique les préceptes ; il croit que l'instruction est un outil de vie : il l'instruit ; il croit à la moralité : il la lui inculque. Il n'attend pas qu'un acte de liberté, trop tard, décide l'enfant à toutes ces choses.

« Comme donc un père engage [son fils] dans un courant de vie matérielle, intellectuelle et morale que l'enfant ne peut contrôler mais qu'il jugera un jour, alors qu'il serait trop tard pour en obtenir le plein bénéfice : ainsi un père, au sein de l'Eglise qui a béni son union et qui en attend les fruits, introduit normalement son fils là où il est lui-même, là où il croit qu'est *la voie, la vérité et la vie*. A ce fils, plus tard, de juger le don qu'il a reçu, de le sanctionner de son acceptation libre ; à moins qu'il ne préfère ou ne croie devoir répudier à la fois Dieu et l'amoureuse piété paternelle » ce qui, « si ce n'était un grand crime serait en tout cas un grand malheur. » [1]

L'analogie de l'incorporation à une nation, de la « naturalisation » est aussi, quoi qu'on en dise, des plus valables et nous éprouvons une satisfaction non dissimulée à la voir exploitée par des protestants comme Oscar Cullmann pour expliquer l'efficacité du baptême sans la participation active de l'enfant [2]. Pour nous, ici, elle nous servira à éclairer mieux la dépendance à l'égard du groupe et du milieu.

Et c'est ce fait que nous avons tout d'abord à bien présenter, pour répondre à l'objection, en n'omettant pas de souligner à quel point le baptême des enfants a besoin, pour se justifier, que soit garantie leur éducation religieuse *tempore opportuno*. Nous avons intérêt à faire encore remarquer que l'Eglise est trop respectueuse du droit naturel, qui fonde l'autorité des parents, pour passer outre à celle-ci et baptiser l'enfant malgré eux.

Mais ceci dit, nous avons le droit de demander à l'objecteur qu'il comprenne le point de vue éminemment surnaturel de l'Eglise : elle est mère et cherche sincèrement le plus grand bien de ses fils ; or, à ses yeux, il s'agit de la vie éternelle et du salut. Un incroyant peut admettre, sans abdication aucune, la noblesse d'un tel point de vue : « Il ne peut y avoir de mal, dit saint Thomas, à ce que l'on engage autrui dans les choses nécessaires au salut » [3]. Bien plutôt, s'il est bon de développer chez l'enfant les valeurs humaines avant même qu'il ne soit capable d'y réfléchir et d'y consentir, de l'incorporer à une société et à un milieu, à plus forte raison le sera-t-il de faire naître et croître en lui la vie chrétienne sans laquelle il ne pourrait réaliser sa destinée éternelle.

Ajoutons, pour nous du moins, sinon pour l'incroyant, combien le baptême précoce rend plus facile à l'enfant l'observation de la vie chrétienne et sa persévérance, en instaurant chez lui les principes d'une activité surnaturelle avant que le péché actuel n'ait pu exercer son emprise, que les penchants mauvais n'aient pu se développer, que des tares, des vices, n'aient pu être contractés, que tout un passif personnel ne soit à solder, comme il en est chez l'adulte qui se convertit [4].

J.-C. Didier.

REGULARISATION D'UN MARIAGE ILLICITE OU INVALIDE

Q. — Un curé, qui s'est laissé tromper par des papiers en partie falsifiés, a marié sans aucune dispense un catholique et une protestante. Le mariage est illicite ou invalide selon que le baptême de la partie protestante est valide ou non.

Que faut-il faire pour régulariser la situation ? Demander une dispense ? Ou une sanation *ad cautelam* ? Le renouvellement des consentements est-il nécessaire ?

R. — 1° Puisque notre consultant parle de « régulariser » le mariage en question, il laisse entendre que *plus probablement* les conjoints (ou au moins l'un des d'eux), saisis de remords, ou au moins d'anxiétés relativement à la légitimité de leur union, sont venus le mettre au courant de la réalité. En ce cas, ils accepteront plus facilement l'accomplissement des démarches ou formalités nécessaires.

Si, au contraire, c'est le curé lui-même qui a découvert la supercherie (ou qui en a eu confidence) *à l'insu des intéressés*, la procédure de *sanatio in radice* (en cas de mariage *invalide*) sera plus indiquée, et s'imposera peut-être comme l'unique moyen de régulariser la situation. On sait que la *sanatio in radice*, avec dispense de renouvellement de consentement, peut être accordée (avec tous ses effets juridiques) à l'insu de l'un ou l'autre, ou même des deux pseudo-conjoints (can. 1138, § 3 ; cfr. can. 37). Nous ferons remarquer néanmoins que, si tous les deux sont de mauvaise foi et conscients de la nullité du mariage, l'utilité de la *sanatio* apparaît aléatoire, s'il n'est pas possible de les en informer... En effet, quelle que soit l'efficacité de la régularisation ainsi opérée, les deux conjoints continueront à vivre dans la mauvaise foi, et la conviction qu'ils ne sont pas mariés. Il en irait autrement, cela va de soi, s'ils étaient

[1] A. D. Sertillanges, *L'Eglise*, I, p. 240, et *Catéchisme des incroyants*, II, p. 98.

[2] *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris, 1948, p. 32-33.

[3] *Sum. theol.*, IIIa, q. 71, a. 1, ad 3.

[4] Cf. *Sum. theol.*, IIIa, q. 68, a. 9, c.

dans la bonne foi, ignorant la nullité dont est entachée leur union.

2° Ce remarques faites afin de mieux « situer le cas », nous pensons que le premier devoir du pasteur, — quelles que soient les sources de son information, — est de faire sans tarder une enquête, — discrète, pour ne pas ameuter l'opinion, — au sujet de la validité du *baptême* de l'épouse protestante. Le moyen le plus sûr est de s'adresser à l'Ordinaire du lieu où le baptême protestant a été conféré. C'est lui qui est le mieux placé pour connaître à la fois la *manière* dont le baptême est administré dans les sectes sur son territoire, et aussi l'*intention* avec laquelle tel ou tel ministre confère ce sacrement [1].

Si, à la lumière de cette information, le baptême apparaît comme certainement *valide*, le mariage contracté l'est aussi. Il n'y a donc aucune démarche à faire auprès des conjoints s'ils sont dans la bonne foi [2]. S'ils sont de mauvaise foi et qu'ils désirent mettre ordre à leur conscience, on les rassurera sur la validité de leur union ; mais, on les avertira qu'ils ont agi *illicitement*, et que le canon 2375 prévoit contre ceux qui se marient ainsi, sans dispense, une peine « vindicative » *latæ sententiæ* « d'exclusion des actes légitimes et des sacramentaux », jusqu'à ce que l'Ordinaire en ait dispensé [3].

S'il est avéré, au contraire, que le baptême de la partie protestante est invalide, le mariage le sera aussi, à cause de l'empêchement dirimant de « disparité de culte ». La convalidation pourra se faire de façon normale, conformément au canon 1135, § 1. Attendu qu'il s'agit d'un empêchement « public » (au sens du canon 1037, puisqu'*on a pu* en faire la preuve au for externe, — même s'il était « occulte de fait ») il faudra d'abord en obtenir dispense, et ensuite renouveler les consentements *dans la forme prescrite*. En demandant la dispense, on n'omettra pas de faire signer aux deux parties les *cautiones* ou engagements prévus aux canons 1070 et 1061.

En cas de baptême positivement *douteux*, la dispense de l'empêchement sera demandée *ad cautelam*, dans les mêmes conditions, et le consentement renouvelé également « ad cautelam ».

3° Ce n'est que si l'un des conjoints (*a fortiori* tous les deux) n'acceptait pas de se soumettre de nouveau aux formalités d'un nouvel échange des consentements (devant un prêtre qualifié et deux témoins), qu'il y aurait lieu de faire appel à la *sanatio in radice*. Cette faveur, — car ce n'est pas un droit, — ne peut être accordée que par le Saint-siège (can. 1141) pratiquement par l'intermédiaire de la S. C. des Sacrements. C'est une forme extraordinaire de la convalidation d'un mariage nul, qui comporte, outre la dispense de l'empêchement dirimant, la dispense de la loi du renouvellement du consentement (can. 1138). Par une fiction de droit, elle a un effet rétroactif et convalide le mariage depuis le moment où a eu lieu le premier échange des consentements valide en regard du droit naturel. Les enfants « naturels » se trouvent, par le fait même, être *légitimes* (non légitimés), même si le rescrit ne l'indique pas.

La *sanatio* n'est accordée que si l'empêchement qui a rendu le mariage invalide est « dispensable », c'est-à-dire n'est pas de droit naturel ou divin positif. Il faut ensuite que le consentement donné ait été vraiment « matrimonial » et qu'il *persévère*. Enfin une cause grave est généralement requise.

Il semble bien qu'aucune de ces conditions ne fasse défaut dans le cas qui nous est soumis. Les conjoints ont bien émis un consentement « matrimonial », puisqu'ils se sont préoccupés même de la « forme canonique » en se présentant devant le curé. Le seul obstacle était la disparité de culte; c'est un empêchement dont l'Eglise dispense habituellement moyennant la fourniture des « garanties » (*cautiones*) qu'elle exige préalablement.

Dans le cas de *sanatio*, comment seront fournies ces *cautiones ?* Sans doute de façon moins stricte que lorsqu'il s'agit d'un mariage à contracter, eu égard aux circonstances. Ce que l'Eglise ne peut pas abandonner et doit exiger à tout prix, ce sont les précautions (*cautelæ*) ou conditions imposées par le droit divin, à savoir : l'absence du danger de perversion pour la partie catholique, et l'obligation de faire baptiser et éduquer tous les enfants à naître (cfr. Saint-Office, 16 janvier 1942) dans l'Eglise catholique. Quant aux *cautiones*, — c'est-à-dire les promesses solennelles et « en forme » d'observer les *cautelæ*, — l'Eglise admet qu'elles ne soient pas toujours et dans tous les cas « formelles » et « explicites » ; elle se contente parfois de cautions « *équivalentes ou implicites* » (St-Office, 10 mai 1941); celles-ci sont réalisées quand les parties, sans formuler des promesses ou engagements précis, « ont posé des *actes* contrôlables au for externe, d'où l'on peut conclure qu'ils *connaissent* l'obligation qu'ils ont d'accomplir les conditions imposées par le droit divin, et qu'ils ont manifesté (par des paroles ou des gestes) leur volonté ferme de s'y soumettre (par exemple s'ils ont fait éduquer dans l'Eglise catholique les enfants déjà nés ; si une entière liberté est laissée au conjoint catholique pour la pratique de sa reli-

[1] Ce sont, en effet, les deux points essentiels sur lesquels portera l'enquête concernant la validité du baptême.

Nous avons dit ailleurs (*Ami*, n° 15, 10 avril 1958, p. 237) qu'en matière matrimoniale surtout, seule une enquête menée avec conscience et diligence sur chaque cas particulier était capable de donner des résultats acceptables, — même si l'on aboutit pas à une certitude. Le doute, s'il persiste, n'est du moins pas purement « négatif », comme il arrive trop souvent lorsqu'on qualifie purement et simplement de « douteux » *tous* les baptêmes administrés dans telle secte... Souvent des distinctions s'imposent, en fonction des temps, des lieux et des ministres.

[2] Pas question de *sanatio*. On ne fait pas de sanation d'un acte qui a été seulement *illicite*, mais uniquement d'une invalidité. L'illicéité ne peut donner lieu qu'à un regret, à un ferme propos, et, si le cas le comporte, à la réparation du scandale ou du dommage.

[3] Mais le pasteur se gardera bien d'affirmer aux conjoints qu'ils ont *eux-mêmes encouru* cette peine... Ce serait très probablement inexact. La loi pénale (can. 2375) ne frappe, en effet, que ceux qui « auraient osé » (*ausi fuerint*) contracter sans dispense de l'empêchement prohibant. Or, il est fort probable que les conjoints ignoraient totalement... au moins la peine..., sinon la loi... ; et que, *même si* cette ignorance pouvait être taxée de *crassa et supina* (ce qui est loin d'être clair), ils échapperaient à la peine, en vertu du can. 2229, § 2.

La monition ne vaudra donc que... pour l'avenir !

gion ; *a fortiori* si la partie acatholique est sur le chemin de la conversion).

Si l'un au moins des deux conjoints accepte de fournir des « cautions » formelles et explicites, on ne manquera pas d'en joindre un exemplaire à la demande de *sanatio*. On y ajoutera l'attestation des cautions équivalentes ou *implicites* de l'autre partie. — Ces mêmes attestations seront fournies dans le cas (fort rare) où la *sanatio* serait demandée à l'insu des deux contractants. L'Eglise n'accordera la faveur que si elle a l'assurance que les exigences imprescriptibles du droit divin seront sauvegardées.

A. BRIDE.

D'OU VIENT L'ETENDUE DU FRUIT SPECIAL DE LA MESSE ?

Q. — Est-il bien vrai, comme l'enseigne Mgr Journet dans *La Messe, présence du sacrifice de la Croix*, p. 177, que c'est en tant que *ministre immédiat* de l'Eglise que le prêtre applique *ad intentionem dantis ?* Il en donne la raison : « mandaté par les pouvoirs hiérarchiques... Ce que l'Eglise a puisé par l'intensité de son amour dans les profondeurs infinies de la Messe, elle *peut en attribuer une part au prêtre*, en tant précisément qu'il est son ministre, lui laissant la liberté de l'appliquer selon son intention à des fins de sanctification... »

Ma pensée est que, s'il en est ainsi, la solution de la controverse, à savoir si la valeur du fruit ministériel et extensivement finie ou infinie, se trouve là. Elle relève de la volonté de l'Eglise *ex voluntate Ecclesiæ*. Cela dépend de sa largesse !

Que vous en semble ?

R. — La solution de la controverse se trouve-t-elle dans l'affirmation de Mgr Journet, concernant le prêtre « ministre immédiat de l'Eglise, mandaté par les pouvoirs hiérarchiques » ? Nous ne le pensons pas.

Pour saisir le sens des paroles mises entre guillemets, il convient de se reporter — et Mgr J. nous y invite lui-même — aux pages 135-137 et 146. — P. 136-137, le savant professeur de Fribourg rappelle que « dans l'offrande cultuelle non sanglante, l'Eglise intervient par ses prêtres sur deux plans essentiellement distincts » :

A la transsubstantiation, l'Eglise agit par ses prêtres, *in persona Christi*, au nom même du Christ. C'est la voix de l'époux qu'elle fait entendre, non sa propre voix à elle... Le prêtre, au moment de la consécration, est dans les mains du Christ comme un pur instrument, capable de transmettre la vertu élevante qui vient de l'agent principal, mais incapable d'agir par lui seul.

En note, une remarque capitale qui fait mieux comprendre comment, à la consécration, le Christ lui-même agit comme cause principale :

L'acte, toujours présent à l'éternité divine, par lequel Jésus, à la Cène, ordonne aux Apôtres et à leur successeurs de transsubstantier le pain et le vin, commande toutes les transsubstantiations futures, où les prêtres agiront comme des « instruments séparés »

C'est là l'opinion la plus courante chez les théologiens. Sans rejeter comme inadmissible la thèse de quelques auteurs (de nos jours, du P. de la Taille), expliquant que le Christ est prêtre principal à la messe, uniquement parce qu'il a institué lui-même le sacrifice eucharistique et donné aux siens le pouvoir et l'ordre de l'offrir après lui, le plus grand nombre des théologiens entendent que le Christ, à l'autel, intervient personnellement dans l'offrande du sacrifice :

Le Christ, dit Suarez, est principal offrant dans ce sacrifice, non seulement d'une façon accidentelle et éloignée, mais encore parce qu'il offre *actuellement, quoique* par le ministère du prêtre, le sacrifice... « La vraie raison explicative de la part prise personnellement par le Christ dans l'oblation de la messe, c'est que l'humanité du Sauveur concourt *physiquement* à l'acte de la consécration, c'est-à-dire de la transsubstantiation, en tant qu'instrument uni à la divinité » (*De Eucharistia*, disp. LXXVII, sect. 1, n° 4, 6).

Mais avant et après la consécration, il n'en est pas de même. A ces moments de la messe,

l'Eglise agit par ses prêtres en son propre nom, *in propria persona*. C'est sa propre voix d'épouse qu'elle fait entendre quand, par l'instance de son pouvoir canonique prudentiellement assisté..., elle dispose les prières et les cérémonies de la Messe. Elle agit alors comme une cause seconde, sans doute divinement assistée, mais sous sa responsabilité propre. Les prêtres sont... ici les ministres, les serviteurs de l'Eglise... (Journet, p. 137).

Dans son rôle *personnel*, à la messe, le prêtre est, comme les fidèles, invité à s'unir au Christ par le don de son cœur. Mais, dans son rôle *ministériel*, le prêtre officiant.

est en outre mandaté par l'Eglise, c'est-à-dire par les pouvoirs hiérarchiques, pour prononcer les prières liturgiques composées et disposées par ces mêmes pouvoirs et reconnues par eux aptes à exprimer les sentiments d'offrande, d'adoration, de supplication, d'action de grâces de l'Eglise entière... Il est clair qu'alors le prêtre est *ministre*, non plus immédiatement du *Christ*, comme au moment où il prononce les paroles transsubstantiatrices de la consécration ; mais immédiatement de l'*Eglise*, qui est l'Epouse, douée de tous les pouvoirs hiérarchiques (Journet, p. 146).

C'est dans ce rôle de *ministre immédiat de l'Eglise*, mandaté par les pouvoirs hiérarchiques pour accomplir la liturgie prévue par eux, que le prêtre tient de l'Eglise elle-même (qui lui attribue déjà à lui-même une part dans les fruits de la messe), la liberté d'appliquer le sacrifice selon son intention à des fins de sanctification. C'est dans cette intention, le *fruit spécial de la messe*, intention prise spécialement en charge par l'Eglise, mais dont la détermination est laissée à la liberté du prêtre. Le prêtre est libre d'offrir ce fruit spécial selon une intention pour laquelle il n'a reçu aucun honoraire ; il l'offre également pour acquitter une dette de justice correspondant à une demande concrétisée dans un honoraire ; il doit aussi l'offrir parfois selon une injonction de l'autorité religieuse (messes de paroisse, messes pour des confrères défunts, messes pour un pape défunt, messes pour la prospérité d'une œuvre ou d'une institution, etc.). Mais en dehors de ces cas spéciaux, liberté est laissée par l'Eglise hiérarchique au prêtre, son ministre immédiat, de disposer du *fruit spécial* de la messe.

Voilà tout ce qu'a voulu dire Mgr J. Rien qui puisse laisser supposer que de la « largesse » de l'Eglise dépende la valeur du fruit ministériel finie ou infinie en extension. D'ailleurs, l'auteur s'explique lui-même sur ce point :

La *valeur efficiente* de la Messe est infinie. *L'application* qui en est faite par l'Eglise est *infaillible*... Mais cette application est variable et *finie* ; elle est proportionnelle à la foi et l'amour de l'Eglise à chaque moment du temps et à la ferveur avec laquelle elle s'approche de la communion sacramentelle (p. 172).

Si la valeur de la messe est, en soi, infinie, conclut-il, nous ne nous en emparons jamais que d'une manière finie. — D'ailleurs, ce n'est là qu'un principe général, admis par tous, et qui ne touche pas au problème de la limitation du fruit de la messe selon l'extension. Dans ce problème, il n'est pas question d'une limitation de la valeur de la messe en elle-même (comme semble le supposer Mgr Journet lui-même, p. 173, note).

Voici, à notre avis, comment se pose ce problème : « La messe, appliquée par le prêtre à un grand nombre de personnes, profite-t-elle autant à chacune d'elles que si elle était appliquée à une seule personne en particulier ? » Nous prions notre consultant de se reporter au *D.T.C.*, t. x, col. 1295-1297, où nous-même n'avons pu prendre position.

A. MICHEL.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Jacques HERVIEUX. — **Ce que l'Evangile ne dit pas.** — 157 p. (14 × 19,5), 350 fr. — Paris, Fayard, 1958.

« Ce que l'Evangile ne dit pas », les Apocryphes l'imaginent librement. Toutefois, soucieux de vraisemblance historique, ils tiennent compte des données des évangiles canoniques qui les ont précédés, et pour plaire à leurs lecteurs, ils s'adaptent aux croyances, vraies ou fausses, des milieux chrétiens où ils doivent se faire accréditer.

L'ouvrage de H. est basé sur une bonne connaissance critique de la nature, de la valeur, de la date, de la transmission de ces étranges écrits. Toutefois il ne donne à ce sujet que les notions indispensables. Son but est plutôt de nous mettre en contact avec les textes eux-mêmes et de nous faire apprécier ce qui a quelque chance d'être vrai dans leurs récits.

Dans le livre I (p. 11-17), nous avons donc, d'après ces sources, « l'histoire de Marie, vierge, et mère » ; au l. II, « les enfances légendaires de Jésus » (p. 77-98), ou l. III (p. 99-136), des compléments sur sa vie publique. Un premier appendice retrace l'activité de quelques apôtres après leur dispersion ; un second résume ce que disent les apocalypses au sujet de la vie future. En conclusion, H. montre pourquoi l'Eglise a eu raison de ne pas admettre au Canon des livres inspirés, ce foisonnement d'ouvrages dont une partie est entachée d'hérésies ; il nous dit aussi pourquoi leur étude est utile afin de mieux connaître les dévotions de la primitive Eglise : car celles-ci charriaient en elles des données doctrinales dont certaines se sont dégagées peu à peu jusqu'à rejoindre le donné révélé authentique et devenir des dogmes (telle l'Assomption de Marie). De plus ces vieux récits ont pénétré dans la liturgie (par exemple la Présentation et le séjour de Marie au Temple) ; ils ont régné sur tout le Moyen Age et sur la Renaissance, inspirant aux poètes, aux sculpteurs et aux peintres de magnifiques chefs-d'œuvre, inintelligibles à qui ignore les légendes dont ils sont l'expression artistique.

Les Apocryphes sont une *terra incognita* pour beaucoup de fidèles et même de prêtres. A ceux qui auraient la curiosité de s'en faire une idée juste sans se jeter dans des études longues et compliquées, nous conseillons cet ouvrage.

Quelques détails pourraient être revus. C'est le cas des p. 90-92, où il est question de Jésus au Temple lors de ses douze ans. — P. 90, la citation de S. Luc, II, 46, est écourtée ; on a omis de dire que Jésus devait être interrogé puisqu'il « répondait ». P. 91 on attribue aux apocryphes « l'ébahissement » des docteurs ; mais l'idée et même le mot « *stupebant* » sont de S. Luc, ibid., 47. — P. 92 : « C'est de Dieu son *Père* que Jésus dissertait avec les rabbis. » S. Luc dit seulement qu'il parla de « son Père » en répondant à Marie ; nous ignorons de quoi il parlait avec les docteurs. — P. 108, 2ᵉ citation : sauf les quatre premiers mots, toute la phrase se lit textuellement I Thess., v, 21-22 ; il n'y a pas à chercher ailleurs son origine. — P. 119, 2ᵉ citation : l'apocryphe parle de « Jacques, fils de Zébédée » qui ne s'identifie pas avec Jacques dit « le judaïsant » évêque de Jérusalem. — Enfin p. 151, on mentionne une « rencontre de Joseph et de Marie à la Porte Dorée » : ne faudrait-il pas lire : « de Joachim et d'Anne » ?

J. BONSIRVEN, S. J. — **Vocabulaire biblique.** — XVIII-185 p. (12,5 × 18,5), 760 fr. — Paris, Lethielleux, 1958.

Pour aider à la lecture de la Bible, le P. B. a composé ce vocabulaire. Il y donne de brèves indications historiques et géographiques ; mais son but essentiel est de faire connaître le sens des mots qui en hébreu s'est développé dans une certaine ligne, tandis qu'en nos langues modernes, cet enchaînement de significations dérivées les unes des autres a pris une toute autre direction : tels par exemple les mots *chair*, *sang*, *vie*, etc. Il veut donc nous aider à nous faire une mentalité sémitique et hébraïque afin de pénétrer tout le sens de nos Saints Livres, y compris le Nouveau Testament. L'ouvrage ne s'adresse donc pas aux biblistes, qui le jugeraient parfois incomplet ; il s'adresse aux fidèles, auxquels il rendra de précieux services.

Imprimé sur papier fin, élégamment relié, imprimé très lisiblement, il est facile à transporter sur soi, et peut parfaitement être un cadeau vite apprécié.

Dom Paul BENOIST D'AZY. — **A travers la Bible. T. I. « Isaïe » (Avent).** — 202 p. (15,5 × 22). — Paris, Ed. Fleurus, 1958.

Le titre étonne : il correspond bien cependant au contenu. L'auteur choisit, dans le livre d'Isaïe, quelques passages qu'il répartit en 23 méditations. Il cite d'abord le texte inspiré, y ajoute des réflexions qui se basent solidement sur le sens littéral, et qui sous sa plume prennent la forme d'une prière adressée à Dieu. Ce sont donc vraiment des sujets et des amorces d'oraison, qui tendent à fortifier la foi, à ouvrir l'âme à l'espérance et à enflammer le cœur d'un amour pénétré d'humilité et de componction pour nos péchés et ceux de nos frères.

Mais, dira-t-on, à cette allure prise pour cheminer « à travers la Bible », c'est une dizaine, peut-être une vingtaine de volumes qu'il faudrait pour méditer tout Isaïe, et combien pour utiliser la Bible entière ? La réponse est sans doute dans la belle lettre-préface de Mgr Garrone qui apparente le présent ouvrage au « Livre d'Heures » d'En Calcat (abbaye à laquelle

appartient l'auteur) et semble nous indiquer par là que le choix des textes sacrés sera fait surtout parmi ceux qu'emploie la Liturgie.

Ne nous préoccupons donc pas de l'avenir. Le livre qui nous parvient aujourd'hui est excellent à tous égards. Toutes les âmes peuvent s'en nourrir : prêtres, religieux et religieuses, laïcs aussi, même s'ils n'ont au sujet de la Bible qu'une initiation élémentaire ; l'auteur les renseigne suffisamment en quelques mots et l'Esprit de Dieu qui maintient vivante les paroles inspirées, fera le reste.

Giuseppe D'ERCOLE. — **Gesù Legislatore e l'ordinamento giuridico della sua Chiesa nei Vangeli.** — XVII + 138 p. (13 × 20). — Rome. Pontif. Ateneo Lateranense, 1957.

Cet ouvrage est le premier d'une collection qui paraît sous le titre *Communio*, dont l'objet est l'étude de la discipline canonique aux origines de l'Eglise. Mgr G. d'Ercole, professeur d'histoire du Droit Canon à l'Institut du Latran est directeur de la collection.

S'en tenant aux quatre évangiles seulement, d'E. montre bien que Jésus, fils d'un peuple qui vivait sous la Loi mosaïque, fonda lui-même une Loi nouvelle, qui, comme l'ancienne, réglait les questions morales et religieuses ; il organisa dans ce but une société juridiquement constituée, l'Eglise, société parfaite possédant le pouvoir législatif, exécutif, coercitif, et se distinguant de toute autre société par la distinction du for interne et du for externe.

Les textes classiques des Evangiles sont soigneusement analysés à ce point de vue spécial ; ils en reçoivent un éclairage fort utile, et parfois insoupçonné de l'exégèse courante. Cet ouvrage fait bien augurer de la collection dont il prend la tête.

Joaquin ADURIZ, S. J. — **El tema de la luz en las Epistolas de S. Pablo.**
Enrique FABBRI, S. J. — « **Agua y Espiritu** ».
Oscar VARANGOT, S. J. — **Analogia de atribucion intrinseca y analogia del ente segun S. Tomas.** — 60 p., 64 p. et 60 p. ; 3 brochures (15,5× 22,5), 1954, 1956, 1957. — Buenos Aires (Rep. Argentina) ; Ciencia y Fé, Colegio maximo San Miguel.

Ces trois brochures, écrites en espagnol, sont des extraits de thèses de doctorat présentées à la faculté de théologie de l'Université Grégorienne de Rome et paraissent dans une collection patronnée par elle.

1. — La 1re éclaire la notion de « lumière » en tant qu'elle est en rapport avec la foi. L'auteur interroge longuement l'Ancien T. et recueille dans les épîtres de S. Paul les textes qui utilisent ces données anciennes pour montrer en quoi la foi est une lumière.

2. — Le second travail est une explication de la formule johannique sur la « naissance de l'eau et de l'Esprit » nécessaire pour entrer dans le royaume de Dieu (Jo., III, 5). Il cite l'Ancien Testament sur le symbolisme de la source et de l'eau ; il poursuit son enquête dans les Evangiles apocryphes, puis dans les Pères Apostoliques et les Apologistes, dans S. Justin, les Odes de Salomon et plus longuement dans S. Irénée.

3. — Le troisième, partant de ce que dit S. Thomas de l'analogie dans son Commentaire des Sentences (I, dist. 19, q. 5, art. 2, ad 1), analyse les autres textes du *Doctor communis*, et ceux de quelques auteurs immédiatement antérieurs ou postérieurs, notamment saint Albert le Grand et Capreolus. Il conclut : 1° contre Cajétan qu'il est douteux que S. Thomas, en parlant de l'analogie entre l'être de Dieu et celui des créatures, ait défendu toujours et exclusivement qu'il s'agissait de l'analogie de proportion proprement dite ; et 2° contre Suarez, que toute analogie de proportionnalité se réduirait à une pure métaphore.

Ces trois travaux, solidement charpentés, serrant de près les textes, et donnant une bonne bibliographie, méritent, chacun pour sa part, l'attention des exégètes de la Bible, des patrologistes et des théologiens.

Le Nouveau Testament traduit en français sous la direction de l' « Ecole Biblique de Jérusalem » — 883 p. (10 × 16) ; relié toile, 1.200 fr ; vinyle, 1.950 fr. ; chagrin. 3.450 fr. — Paris, Edit. du Cerf, 1958.

L'intérêt principal de cette édition est de mettre à la disposition du grand public, le texte du Nouveau Testament tel qu'il fut publié dans « La Bible de Jérusalem » (1956), mais cette fois seul, dans un ouvrage maniable, facilement portatif, en caractères un peu plus gros imprimés sur papier fin. Treize exégètes se sont partagé le travail de traduction ; dix celui de révision. Les Introductions sont du P. Benoît, O. P., sauf pour les écrits de saint Jean, dont l'auteur est le P. Boismard, O. P. Les trois cartes finales sont des réductions de celles de la grande « Bible ». Les notes nombreuses et copieuses qui se trouvent au bas des pages sont l'œuvre des traducteurs ; les sondages (assez rapides, il est vrai) que nous avons faits ne nous ont pas révélé de changement par rapport à la Bible de 1956.

Deux suggestions pour finir. Le caractère technique de la majorité des notes en réduit l'utilité pour la méditation pieuse des « chrétiens moyens » : un bon nombre pourraient être supprimées, ce qui réduirait encore le poids du volume. Souhaitons aussi que l'Ancien Testament paraisse en trois ou quatre volumes analogues à celui-ci, suivant un groupement des Livres Saints selon leurs affinités, comme par exemple dans l'édition Nolli-Vaccari (Rome 1955) ou en s'inspirant du format de la « Bible de Jérusalem » édition de poche parue chez Desclée de Brouwer (1956), mais en utilisant des caractères moins fins.

Roger SCHUTZ, prieur de Taizé. — **Vivre l'aujourd'hui de Dieu.** — 144 p. (11 × 14,5), 540 fr. — Les Presses de Taizé (Saône-et-Loire), 1959.

La communauté protestante de Taizé (Saône-et-Loire) existe depuis 17 ans (p. 88). Dans une « Causerie sur les Revues » (1er mars 1956, p. 129-130) nos lecteurs auront trouvé une esquise de cette sorte de tiers-ordre qui, depuis 1940, s'est groupé autour du pasteur Roger Schütz (cf. aussi Y. Congar, « *Cluny* (Communauté protestante de) » dans *Catholicisme*, t. II, col. 1171-72). Son but est de réaliser la vie monastique. « Elle demeure, pour le moment, la seule communauté cénobitique d'hommes née au sein des Eglises de la Réforme. Son appel particulier ne l'empêche pas d'être solidaire de ces Eglises. C'est au milieu d'elles qu'elle cherche la voie de l'unité visible de tous les chrétiens. » Si l'on pèse chaque mot de cette déclaration liminaire (p 3-4), on aura une première idée de la nature de cette audacieuse et précieuse initiative.

« L'unité *visible* » de tous les chrétiens est un impératif de la situation actuelle du monde et peut, même à elle seule, en procurer le salut temporel et la conversion au Christ. Le tableau de cette situation humaine et de ses misères, la nécessité de chercher le remède dans l'unité chrétienne sont exposés dans la première partie de l'ouvrage (p. 3-81). La manière dont Taizé veut y collaborer est affirmée ensuite (p. 85-141) : c'est la pratique du célibat, de la communauté des biens,

et de l'acceptation d'une autorité, assumés tous trois par amour pour le Christ, en vue de préparer l'unité future de l'Eglise par cette « participation à la grande famille monastique » qui se déploie si riche hors du protestantisme, et pour promouvoir cette *unité visible* par quoi le monde sera touché.

En lisant ces pages de sincérité et de bonne volonté, la parole de Jésus nous revient en mémoire : « *Non es longe a regno Dei !* » Nous ne sommes donc pas surpris de trouver, auprès d'une lettre approbatrice du pasteur Bœgner, un témoignage de chaude sympathie signé du cardinal Gerlier. Il convient de prier pour qu'à la veille du Concile général annoncé, Dieu suscite dans les milieux religieux si divers où vivent nos frères séparés, des aspirations et des réalisations analogues à celles du prieuré de Taizé.

Jacques LECLERQ. — **Le chrétien devant la planétarisation du monde.** — In-8 de 120 p., 350 fr. — Paris, Fayard, 1958.

« Planétarisation », ce terme quelque peu ambigu signifie ici une réalité indiscutable, à savoir que l'activité de l'homme n'est plus, comme autrefois, circonscrite à une région ou même un continent, mais qu'elle a des répercussions sur toute la planète. Pour ne citer qu'un exemple, quand l'U.R.S.S., en 1956, étouffe dans le sang les aspirations des Hongrois à leur indépendance, la brutalité de son intervention émeut l'opinion publique dans le monde entier.

Ce fait, dû à la facilité des communications et en dernière analyse au progrès scientifique moderne, entraîne une conséquence : l'interdépendance croissante des peuples rend nécessaire une coordination de leurs initiatives ; celle-ci, à son tour, suppose l'attachement à un bien commun et la soumission à une certaine autorité. C'est ici que le chrétien a un rôle important à jouer, car l'Eglise catholique, à laquelle il appartient, concilie de la manière la plus heureuse l'unité et la diversité des hommes, en les groupant dans le bercail du Bon Pasteur. Cette action, sans doute, se limite à une minorité, si importante soit-elle, mais même à ceux qui sont encore éloignés d'elle l'Eglise enseigne la communauté de vues qui résulte de la loi naturelle, dont elle est la gardienne et dont elle ne cesse de rappeler les exigences.

La tâche qui s'impose au chrétien est donc de favoriser la mission de l'Eglise en travaillant à l'extension du règne de Dieu en lui-même et dans les autres et aussi en s'associant, lorsque l'occasion s'en présente à lui, aux efforts tentés pour renforcer la solidarité entre les hommes sur le plan naturel.

Dans cet ordre d'idées, deux problèmes particuliers se présentent à lui : ceux de la guerre et du patriotisme. L'auteur montre par des exemples que la première n'est nullement inévitable et qu'il est possible de la circonscrire toujours plus étroitement. Le second, de son côté ne doit pas se confondre avec un nationalisme étroit, mais il est compatible avec le sentiment d'appartenance à la grande communauté humaine.

Telles sont brièvement résumées, les principales idées exposées dans le présent volume. Elles sont appuyées sur de nombreuses citations des Souverains Pontifes, spécialement de Pie XII. Les vicissitudes présentes des relations internationales leur donnent une actualité sans cesse croissante.

André JANY. — **Les torturés de la Chine.** — In-8 de 320 p., 1.080 fr. — Paris, Mignard. 1958.

Les trente premières pages de ce volume brossent un tableau sommaire de la révolution communiste chinoise. Presque tout le reste est constitué par une sorte de long martyrologe de l'Eglise de Chine : plus de 300 notices rappellent le nom des missionnaires et les circonstances de leur emprisonnement, de leurs tortures, de leur expulsion, ou de leur mort. L'auteur, ancien missionnaire lui-même, parle d'expérience ou d'après des sources sûres.

On aurait aimé que les notices fussent par ordre alphabétique, ou qu'une table des matières permette de retrouver facilement le nom des martyrisés. Mais la grande masse des lecteurs, qui désire simplement se documenter sur la vraie nature du communisme, aura dans ce dossier plus de faits qu'il est nécessaire pour être renseignée.

Léon COTE. — **Glozel, trente ans après.** — Grand in-8, 254 p. — Chez l'auteur, curé de Saint-Louis de Vichy (Allier).

Le nom de Glozel rappelle l'une des controverses les plus mordantes d'il y a trente ans. Le Larousse du XX^e^ siècle parle de Glozel, comme d'un lieu où se firent, à partir de 1924, des découvertes archéologiques qui mirent aux prises les savants et les partagèrent en deux camps également obstinés dans leurs affirmations et leurs négations. Le chanoine Côte qui écrit avec esprit et élégance reprend le problème à ses origines. Il le connaît à fond. C'est un peu son pays à lui. De plus le fils Fradin, que l'on a si furieusement et si injustement accusé d'avoir « inventé » de toutes pièces le gisement archéologique de son domaine, est son beau-frère. Avec une verve conquérante, le chanoine Côte nous dit les raisons pour lesquelles un petit lot de spécialistes s'entêta à dénigrer les découvertes de Glozel. Ces raisons semblent basses et banales. Après avoir lu le livre, on regrette d'être tenté de dire avec lui que peut-être « l'archéologie des mandarins est une science où l'on bafouille encore plus que l'on ne fouille »

Le livre se lit avec un plaisir et un profit qui ne se démentent pas. Selon notre auteur, Glozel doit être intégré à la science archéologique, précisément parce qu'il modifie ce qu'on regardait à tort comme acquis, surtout en ce qui concerne l'origine de l'écriture.

Mgr Léon CRISTIANI. — **Confiance en Marie. Lectures mariales.** — 172 p. (11,5 × 18). — Paris, Société Saint-Paul (46, rue du Four-VI^e^). 1959.

L'auteur glane, dans l'histoire de l'Eglise, une gerbe de récits « rigoureusement exacts » témoignant de la confiance filiale des âmes pieuses et des Saints en Marie et de la réponse bienveillante qu'y fit la Reine du Ciel. Les épisodes commencent avec saint Bernard et se terminent avec Fatima. Chacun d'eux est accompagné d'un naïf dessin à la plume, ce qui permettra de faire de cet ouvrage un cadeau ou un livre de prix pour les enfants. Mais l'utilisation véritable prévue par l'auteur est la lecture en famille de ces trente-et-une histoires, pendant un mois consacré à la Sainte-Vierge, mai ou octobre. C'est surtout à ce titre que nous aimons à le recommander.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 16 junii 1959

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)